

librarlos de una imagen mitológica propia del mundo antiguo, no tiene otro objetivo sino «salvar la posibilidad de la fe» (p. 57). En efecto, la imagen del mundo impuesta por el iluminismo que perdura hasta nuestros días hace que el lector moderno sería la causa de que éste leyera con extrañeza y desconfianza los textos evangélicos. Pero el Autor observa que la ciencia moderna se muestra *de hecho* más abierta a lo inexplicable —por ejemplo, el milagro— de lo que Bultmann suponía; el principio de inmanencia no es hoy universalmente utilizado ni aceptado, sino que más bien es un tipo de *fe*.

La revelación, en cuanto acción de Dios, no puede ser negada como posibilidad —afirma Jonas— desde la filosofía, aunque tampoco esta última puede afirmar su realidad. En conclusión, nuestro Autor va más allá de las posiciones bultmannianas, aunque no rechazándolas, sino tan sólo matizándolas. Con todo, aun admitiendo que hay un lugar para la fe religiosa, acepta el fundamental fideísmo de Bultmann cuando da por sentado que no existen indicios razonables que inclinen a la razón hacia la fe; es decir, Jonas ignora el ámbito de la credibilidad de la revelación.

J. M. Otero

Christian CHABANIS, *Ossessione di Dio. Gli itinerari della mia vita*, («Le ragioni della seranza», 24), Paoline, Torino 1992, 143 pp., 13 x 21.

Christian Chabanis († 1989) fue autor de dos conocidas encuestas intelectuales acerca de las opiniones sobre la existencia de Dios que mantenían los intelectuales franceses contemporáneos («Dieu existe-il? Non, répondent», Paris 1973; «Dieu existe-il? Oui, répondent»,

Paris 1979). André Frossard escribe sobre él que era un auténtico creyente, un escritor lleno de espíritu y una inteligencia fascinante.

Esta obra póstuma, de carácter autobiográfico, responde a la pregunta de si Dios es para el hombre la *fuerza de aguas vivas* de la que está hondamente sediento, si es una necesidad irreprímible en la existencia humana. Dicha respuesta tiene carácter testimonial: a través de la reflexión sobre su propia vida, el Autor afirma que el hombre está ontológicamente *obsesionado* con Dios.

La sed humana de Dios se manifiesta a veces como deseo trascendental de verdad, de vida eterna, de amor fiel más allá de la muerte, pero sobre todo se expresa en la vida religiosa. Además de estos temas el Autor diserta sobre la paradójica proximidad y lejanía de Dios, acerca del testimonio de los santos y del antitestimonio de algunos cristianos que no viven el Evangelio, sobre el pluralismo religioso y el ecumenismo, sobre la secularización y la discreta actuación de Satán.

El estilo literario de la obra es típicamente francés: un discurso culto, reflexivo, inmerso en la propia vida del Autor, lógicamente transparente, pero que rehuye la sistematización y la compartimentación de cuestiones que de suyo son complejas y no pueden ser resueltas por separado.

J. M. Otero

Ronald M. GREEN, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Suny Press, Albany 1992, XVIII + 15 x 22, 5.

El Autor, Profesor en Darmouth College, es un conocido especialista en temas kantianos, traductor de la «Reli-

gión dentro de los límites de la mera razón». En esta obra propone una tesis audaz y novedosa: Kierkegaard conocía el pensamiento kantiano, lo utilizó profusamente en su obra, pero decidió hacerlo *ocultamente*, de modo que sus lectores no detectaran su esencial kantismo. Descubrir y desenmascarar este intencionado ocultamiento es una tarea casi detectivesca, que el Autor emprende con gran sagacidad y libertad de espíritu.

En efecto, la tesis comúnmente admitida es que Kierkegaard fue el crítico más implacable del pensamiento racionalista alemán, enraizado en Kant y cuyo fruto maduro fue Hegel. La polémica con el sistema hegeliano es especialmente dura y notablemente explícita. Sin embargo, las referencias explícitas de Kierkegaard sobre Kant son escasas y limitadas a criticar la ética kantiana (por ejemplo, en su obra «Temor y temblor», cuando analiza el sacrificio de Abraham).

Green comienza con un estudio histórico de las obras kantianas que Kierkegaard pudo haber manejado. Luego pasa a determinar los *puntos de contacto* entre ambos pensadores, las ideas y expresiones paralelas que se hallan en sus obras; de ello resulta evidente que el pensador danés consideraba a Kant como una figura insoslayable del pensamiento moderno. Pero además el Autor descubre *bondas dependencias* de Kierkegaard respecto a Kant, pues aun cuando a veces disiente de él lo hace desde un plano de diálogo común a ambos. Entre las deudas intelectuales más importantes al respecto cabe mencionar el estatuto ideal atribuido a la ética, el carácter ineludible del pecado y la necesidad ética del *salto a la fe*.

Las tesis de Green conducen a un nuevo entendimiento del existencialismo kierkegaardiano, en cuanto éste debe leerse en el contexto de la filosofía kantiana de la religión. Kierkegaard rechaza

a Kant, pero a la vez dialoga con él y se inserta en un común entendimiento de algunos puntos claves.

La ausencia de referencias explícitas a estas deudas intelectuales se explica en parte porque el kantismo se había convertido en un *espíritu de la época*, un pensamiento generalmente aceptado. Kierkegaard, por otra parte, no se consideraba un académico que estuviera obligado a citar sus fuentes; es más: desdénaba la actitud de los académicos de su tiempo. Pero Green sostiene que Kierkegaard se esforzó positivamente por desligar sus obras de cualquier dependencia kantiana: trató de ocultar tal dependencia, quizá por razones pragmáticas —para no escandalizar a sus lectores cristianos o hegelianos—, pero más probablemente porque, en razón de la vocación literaria romántica de Kierkegaard, éste rechazaba pasionalmente considerarse como pensador de escuela y ser deudor de influencias intelectuales. El uso implícito de tópicos kantianos sería para el pensador danés un modo de ejercitar su peculiar ironía en la confrontación que mantuvo con sus enemigos hegelianos: usar contra la síntesis hegeliana un pensamiento —el kantiano— que ella consideraba superado y asumido.

Kierkegaard, en lugar de fundamentar la religiosidad humana en un fundamento cosmológico —como era costumbre en la tradición helénica—, sigue la inspiración kantiana de apoyarse en la dimensión ética de la existencia humana. Aunque ciertamente, a diferencia de Kant, no reduce la religión a ética, sino que trasciende esta última, colocando «el plano religioso» más allá de la misma.

En definitiva, la investigación de Green nos parece brillante, precisa y sólida. Naturalmente, al enmarcarse en el campo de la historia de la filosofía, sus resultados son relevantes tan sólo para la interpretación del pensamiento kierkegaardiano. Se estudia la influencia

de unas ideas en otras, pero sin introducirse en los referentes de dichas ideas, sin proponerse determinar la verdad de las posturas de Kant y Kierkegaard acerca de Dios. Esta parcialidad, disculpable por la complejidad de los temas tratados, es sin embargo filosóficamente reprochable. La historia de la filosofía debe ser formalmente filosófica y, en consecuencia, debe aspirar a elucidar la verdad de los temas tratados. Este esfuerzo sapiencial será siempre especialmente de agradecer, por cuanto evita el espejismo historicista y el relativismo epistemológico al que inconscientemente conducen monografías parciales.

J. M. Otero

Giuseppe RIZZARDI, *Introduzione all'Islam*, («Introduzione e Trattati», IT/3), Queriniana, Brescia 1992, 155 pp., 16 x 23.

El Autor, que enseña Teoría del Islam en la Facultad de Teología de Milán, se propone en esta obra describir el mundo islámico desde sí mismo, desde sus fuentes. Para ello trata de evitar algunos prejuicios al uso que dificultan su entendimiento exacto, sobre todo cualquier «eurocentrismo».

El Islam sólo se puede entender rectamente desde el contexto cultural en que surgió. Así es preciso analizar la «ummah al-nabi», es decir, la comunidad que rodeó a Mahoma; es preciso estudiar la figura de Mahoma como profeta o instrumento de una revelación; y el Corán como libro revelado.

Luego Rizzardi se desplaza a algunas cuestiones referentes al Islam que pueden interesar a los cristianos: su doctrina propiamente teológica (quién es Allah), sus enseñanzas éticas, la historia del pensamiento islámico y su visión de Jesús. Por

último, el Autor clasifica y resume las distintas visiones del Islam que han mantenido autores cristianos.

Algunos resultados interesantes de esta investigación tiene que ver con la teología fundamental. El concepto islámico de *fe*, entendida como sumisión, es netamente diverso del cristiano, pues la esencia de la fe cristiana es la alianza con Dios en Cristo, que se lleva a cabo mediante una adhesión personal a Jesucristo. Los musulmanes no distinguen la inspiración de la revelación; por otra parte, suponen que el Corán es la revelación (un cristiano sabe que el Evangelio tan sólo contiene la Palabra de Dios, pero no se identifica con ella). Por último, el objeto de la revelación cristiana es la intimidad divina —Dios mismo se autorrevela en Cristo—, mientras que la revelación islámica tiene por objeto meramente los designios de Dios, la «shari'ah»; es decir, la revelación cristiana lo es de una economía salvífica; la islámica, de una economía legal.

La obra de Rizzardi, documentada y rigurosamente crítica, es especialmente sobresaliente por su talante teológico, que evita el detenerse en consideraciones meramente históricas o sociológicas, para alcanzar auténticas conclusiones de tipo doctrinal. Ciertamente hay que evitar prejuicios de antaño si se desea comprender rectamente la naturaleza del islamismo; el Islam no es una herejía cristiana, sino una religión universal mono-teísta, aunque fuertemente influenciada en sus orígenes por algunos elementos judeocristianos.

Cuando se extiende en el panorama cultural contemporáneo una errada visión de las religiones de la tierra, según la cual todas convendrían en una estructura fundamental para diferenciarse tan sólo en sus contenidos (dogmas; ritos; normas morales), esta obra muestra patentemente cómo islamismo y fe cristia-